# TRAJETS MIGRATOIRES ET PARLERS NDUMU

**Raymond MAYER**[1] **et Hubert BINGA**[2]
Université Omar Bongo
Libreville

**Résumé**

Cet article montre que les migrations d'une population ne peuvent être inférées à partir d'un seul récit, mais nécessitent le recours à des témoignages nombreux, complémentaires et le cas échéant contradictoires.

*Abstract*

*The present article evaluates the contribution on Ndumu migrations (Gabon, B63) presented by G. Puech in* Pholia 2 *(1987). Relying on new sources, the authors challenge the migration pattern presented in that paper, indicate better methods in oral tradition collecting, and give evidence for more complex migration levels. The new information is shown to throw light on the contemporary linguistic situation and in the perspective of multidisciplinary collaboration, the value of historical evidence for comparative linguistics is stressed.*

**Mots-clés** : Migrations - Tradition orale - Histoire - Linguistique - Ndumu - Gabon.
***Key-words** : Migrations - Oral tradition - History - Linguistics - Ndumu - Gabon.*

## Introduction

L'article consacré par Gilbert Puech, dans le numéro 2 de *Pholia*[3], sous le titre "La longue marche des Ndumu", aux traditions migratoires ndumu fait apparaître quelques problèmes de méthode et d'adéquation aux attentes d'une collecte de récits historiques, que nous nous proposons de présenter ici aux non-historiens, et en particulier aux linguistes. Le titre de l'article incriminé suscite déjà quelques réserves, car en transformant en "longue marche" de fréquents déménagements de villages, il trahit les réalités migratoires séculaires[4]. On ne marche pas. Ce n'est pas une armée en retraite. On déménage. On transfère des biens meubles. On s'installe ailleurs Au-delà de cet exemple localisé chez les Ndumu, est posé le

---

1 Chef du département d'anthropologie, enseignant au département d'histoire de 1976 à 1994.

2 Etudiant de maîtrise d'histoire à l'Université Omar Bongo, 1988-1989.

3 Le présent article a été rédigé en 1989 en réponse à l'article de G. Puech paru dans *Pholia 2* (1987), pp. 139-161. Les auteurs remercient les éditeurs de *Pholia* de leur permettre de publier la présente réponse, initialement prévue dans *Pholia 4*, dans ces *Cahiers gabonais d'anthropologie*. Ils remercient aussi Jean-Marie Hombert pour ses observations sur les préfixes des variantes dialectales ndumu (voir note 10).

4 Gilbert Puech, à la lecture de notre article, nous précise, d'une part, que son intention n'était pas de faire oeuvre d'historien, mais de fournir aux linguistes un texte authentique en ndumu (éventuellement utilisable par des historiens ou par des anthropologues) et d'autre part que le titre adopté par lui voulait évoquer la façon dont le

problème des procédures communes à respecter dans la collecte de la tradition orale pour faire éventuellement d'un matériau monodisciplinaire un matériau multidisciplinaire. En prévision d'autres publications de même nature, il nous a paru utile de rappeler quelques dénominateurs méthodologiques pour la collecte de la tradition orale et pour son traitement.

## 1. LA COLLECTE TEXTUELLE

Là où le linguiste-descripteur est concerné surtout par la validité linguistique des formes qu'il recueille, l'historien abordant la collecte de récits à caractère historique doit se soucier en premier lieu de la véracité de son matériau : le rapport signifié/référent devient prioritaire, et la question de la véracité - et non plus de la simple validité - devient critique. On a jadis accusé la tradition orale de tous les maux, lui reprochant tantôt d'être approximative, tantôt parcellaire, et finalement non fiable. Or on a reconnu depuis lors que c'est plutôt le mode d'emploi de la tradition orale qui est à mettre en cause. C'est la raison pour laquelle, surtout dans le cas des récits historiques, certaines procédures sont à respecter dans la présentation scientifique des textes de terrain.

### *1.1.*

La première règle de procédure est l'identification claire de l'informateur, qui devient pour la circonstance, non plus un locuteur, mais un narrateur, voire un auteur, c'est-à-dire non seulement responsable d'une forme, mais aussi d'un contenu. Quels sont les champs pertinents de l'identification d'un narrateur ?

1.1.1.

**Le nom ou les noms de l'informateur**, et si possible celui de son père et de sa mère. La plupart des écrits sur les sociétés traditionnelles ont la fâcheuse

---

narrateur présentait les événements et non annoncer une étude du mode réel des migrations. Dont acte.

habitude de minorer l'importance des narrateurs et de les rejeter dans quelque note infra-paginale, quand ce n'est pas dans un anonymat total. Le présupposé qui préside à cette pratique est qu'une tradition orale serait collective et chaque récit un bien commun ethnique. Or derrière chaque version concrète d'un conte, se trouve pourtant un conteur bien individualisé. Il est incompréhensible à l'heure actuelle que l'on trouve encore des récits complets transcrits en langue originale sans que soit identifié le locuteur natif qui les a prononcés. Le conte de la tortue et de la panthère chez les Bantu n'existe pas : il n'existe que des versions particulières figées à un moment ou à un autre par des individus. En matière narrative, il n'y a pour ainsi dire que des idiolectes. L'étude diachronique des diverses versions d'une même thématique montre que chaque récit est un récit évolutif, situé dans l'espace et le temps, et non pas un texte immuable[5]. L'indication des paramètres utiles sur un narrateur requiert certes un supplément d'effort de recherche, mais elle est la seule attitude idéologiquement et méthodologiquement acceptable. Cette attitude non seulement garantit les droits des narrateurs, mais aussi fixe d'emblée les limites de validité de l'information collectée.

1.1.2.

**L'âge de l'informateur** est une donnée pertinente dans la collecte du récit. Ce critère ne joue pas de manière automatique, à l'année près, mais il rend compte de ce fait simple et pourtant souvent oublié que la période de formation est déterminante dans la vie d'un individu. Les "vieux sages" n'échappent pas à cette règle : un vieillard de 80 ans livre en fait les informations des 20 premières années de sa vie, celles de son éducation principale. La datation relative de son témoignage dépend de sa tranche d'âge, qui dans la pratique sera au minimum fixée par un découpage en générations normalisées.: celles des moins de 20 ans, des 20 à 40 ans, des 40 à 60 ans ou des 60 ans et plus.

5 Cf. R. MAYER (1976), *Les transformations de la tradition narrative à l'île Wallis (Uvea)*, Paris, Société des Océanistes, pp. 83-116 et 189.

1.1.3.

**Le lignage de l'informateur** peut paraître pour beaucoup une donnée spécialisée, que l'on qualifierait d'"ethnologique", et pourtant elle est une donnée fondamentale en société traditionnelle. La consigner revient à spécifier la filière narrative vectrice de l'information recueillie et à isoler son champ parental privilégié de validité. A contrario, considérer l'identification lignagère comme un luxe revient à priver la tradition orale en société traditionnelle de son fonctionnement *sui generis*. L'histoire que reflète et qu'exprime un individu est avant tout l'histoire de sa parenté. L'histoire ethnique est moins importante et surtout moins documentée que l'histoire du lignage.

1.1.4.

**Le village d'origine de l'informateur.** Pour des raisons indiquées plus haut à propos de l'âge, le village natal est une donnée irremplaçable qui conditionne l'aire de validité de toute assertion. L'histoire pertinente est celle de l'occupation des sols. L'informateur de la tradition orale aura un point de vue spécialisé sur les zones de résidence et d'influence de son groupe de parenté. La tradition dont il fait état est une tradition enracinée dans son village.

*1.2.*

La deuxième règle de procédure pour les textes à caractère historique est **la sélection du niveau de pertinence de la narration sollicitée.** Pour un récit migratoire, est-ce le niveau du groupe ethnique qui est pertinent ? Est-ce le niveau lignager ? Est-ce le niveau villageois ? Est-ce le niveau de la "famille étendue" au sens ethnologique ? Est-ce le niveau individuel ? Dans le cas des Ndumu, les comportements contemporains attestent des migrations au niveau du village. Il semble qu'il en a été de même aux temps anciens, car un deuil important était marqué par l'abandon pur et simple du village. Un déplacement de village ne saurait en tout cas engager l'ensemble du groupe ethno-linguistique, si l'on s'essaie aux reconstitutions d'ensemble. L'exemple ndumu en apporte une illustration convaincante.

## 2.L'EXEMPLE NDUMU ET SES CONTRE-EXEMPLES

Dans l'article paru dans *Pholia 2* l'unique récit ndumu collecté était traité suivant un mode fusionnel et son commentaire pouvait laisser penser que le peuple ndumu aurait suivi une migration homogène et un trajet simple : "l'histoire de la migration des Ndumu" comme l'écrit un peu hâtivement Gilbert Puech[6]. Or, une analyse moins hâtive des différentes traditions de l'ethnie ndumu nous oblige non seulement à contester cette vision unitaire, mais encore à rendre positivement compte d'une histoire différenciée des faits migratoires, celle-ci rendant compte à son tour d'une histoire linguistique différenciée, à l'intérieur même du groupe ndumu.

### *2.1.*

Le groupe ndumu est actuellement constitué de **quatre sous-groupes** qu'il ne faudrait pas définitivement assimiler à des "clans", car l'ethnologie finit par n'accorder au terme "clan"[7] que le sens qu'il veut bien avoir en gaëlique ! Ces quatre sous-groupes reconnus sont les Kanandjogo, les Kuya, les Nyani et les Epigi. Ces sous-groupes étaient au XIXè siècle groupés deux par deux[8]. Or les éléments de tradition recueillis par Gilbert Puech proviennent de narrateurs relevant de deux sous-groupes seulement : NYALA Narcisse du sous-groupe Kanandjogo et AYISA Jean-Simon du sous-groupe Kuya, sans que l'on connaîsse du reste la part respective de chaque narrateur dans la version finalement transcrite.

#### 2.1.1.

La géographie de cette ponction de la tradition orale va pourtant se révéler d'une importance décisive. En effet, comme on le lit sur la *carte 1* ci-dessous, les deux sous-groupes Kanandjogo et Kuya - ceux des narrateurs de Gilbert Puech -

---

6 *Pholia 2*, (1987), p. 139.

7 Cf. M. PANOFF et M. PERRIN (1973), *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot.

8 H. BINGA (1989), *Histoire de la chefferie ndumu de 1879 à 1958*, Université Omar Bongo, maîtrise d'histoire, p. 26.

constituaient à la fin du XIXè siècle un habitat commun dans le secteur de l'actuel Franceville. Mais ce n'était pas le cas des deux autres sous-groupes Nyani et Epigi, implantés alors sur la rive gauche de l'Ogooué, à moins d'une centaine de kilomètres à l'est de Franceville.Les deux premiers sous-groupes, qui habitaient en amont, le long de la rivière Passa, se disaient *Mendumu mya yulu manza,* c'est-à-dire "les Ndumu d'en haut". Les deux autres sous-groupes, qui occupaient en aval la zone confluente de l'Ogooué et de la Léconi, se disaient *Mendumu mya cina manza,* c'est-à-dire "les Ndumu d'en bas"[9]

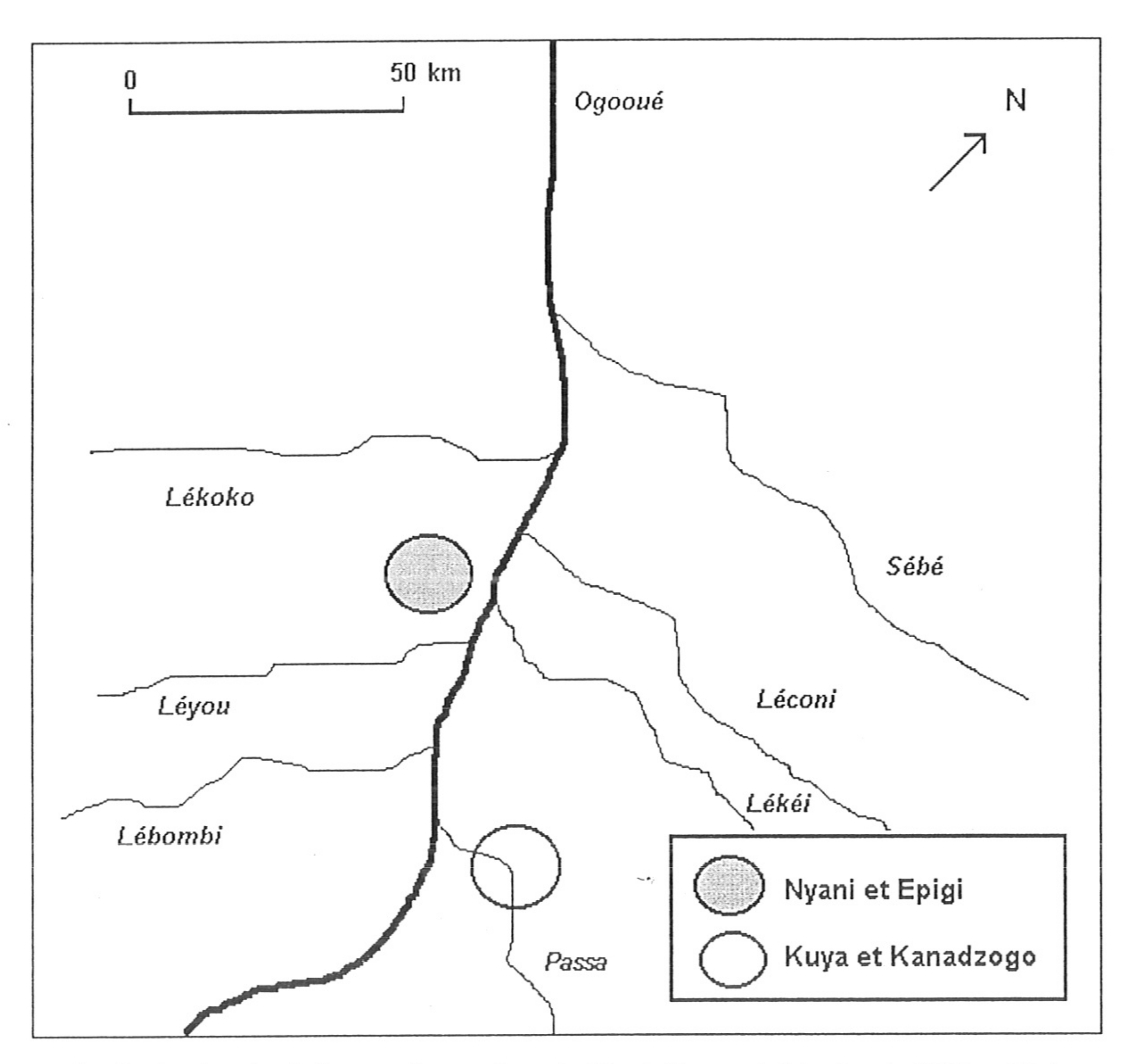
2.1.2.

Cette distance sur le terrain se traduit par des différences dialectales sensibles, puisqu'une liste comparée de 93 mots dressée en 1988 par Hubert Binga donne des variantes systématiques au niveau de la préfixation, entre le "groupe d'en haut" et le "groupe d'en bas". Selon Jean-Marie Hombert[10] la distinction entre le groupe amont (kuya et kanandjogo) et le groupe aval (nyani et epigi) apparaît clairement dans les préfixes nominaux : les consonnes initiales de ces préfixes singuliers et pluriels, préservées en nyani et opigi ont été perdues en kuya et en kanandjogo.

| | | Nyani, Epigi | Kuya, Kanandjogo |
|---|---|---|---|
| Préfixes singuliers | | | |
| | cl 1 | mu | o |
| | cl 3 | mu | o |
| Préfixes pluriels | | | |
| | cl 2 | ba | a |
| | cl 4 | me | e |
| | cl 6 | ma | a |
| | cl 8 | be | e |

9 H. Binga (1988), *Histoire de la chefferie ndumu de 1879 à 1947*, Université Omar Bongo, rapport de licence d'histoire.

10 Communication personnelle, septembre 1990.




Carte 1 - Implantations ndumu dans le Haut-Ogooué à la fin du XIXe siècle.

Le préfixe des formes verbales infinitives contribue également à cette distinction en deux groupes : hi- pour les langues de l'amont et o- pour l'aval.

2.1.3.

Toutes ces considérations nous conduisent à affirmer d'emblée que la supposée migration unitaire rapportée par la version NYALA et AYISA de Gilbert Puech est un leurre scientifique, si elle ne s'entoure pas de la précaution historique qui consiste à bien vérifier l'aire de validité de la tradition recueillie. La version recueillie ne rend compte que de la moitié des implantations ndumu et en partieulier rend incompréhensible l'existence des deux variantes dialectales de la langue ndumu, dont l'explication historique existe pourtant. Au lieu que la version recueillie apporte quelque lumière sur la différentiation linguistique, elle ne fait que compliquer la tâche du linguiste, tout en offrant un très mauvais exemple de méthode aux historiens. Dans une discipline comme dans l'autre, la procédure suivie est inadéquate. La synecdoque n'est pas applicable à l'histoire ethnique.

2.1.4.

Essayons à présent de savoir comment la tradition ndumu reflète la fragmentation du groupe en deux blocs et la double implantation observable au XIXè siècle. De fait, nous disposons de deux récits de la tradition ndumu pour étayer la réalité que les informateurs de G. Puech ont passée sous silence. Le premier récit a été recueilli par Hubert Binga[11] en 1989 auprès de LEBAMA Anatole, 69 ans, du sous-groupe kuya, village Maba (Franceville)[12] :

---

11 La transcription (suivant alphabet ASG du LUTO), la traduction, les notes et le découpage en séquences sont de H. BINGA. Ce récit est répertorié sous le n° 122 dans R. MAYER (1989), *Pholia 4* ,"Inventaire et recension de 130 récits migratoires originaux du Gabon", p. 212. Le texte en est également présenté dans le mémoire de maîtrise d'histoire de H. BINGA déjà référencé en note 7, pp. 107-114 et l'identité du narrateur en est précisée, avec quelques modifications retenues ici, p. 124 du mémoire.

12 Selon M. ALIHANGA dans *Les trésors de la mémoire*, Genève, SIED, 1988, pp. 41-53 et 197, Anatole LEBAMA orthographié LIBAMA est de l'ethnie kaningi et il est né en 1919. En fait la double appartenance semble se vérifier à l'importance accordée aux Kaningi par les séquences 9 à 12 et 16 à 29 du récit.

1.

makaka mwosi ŋgulu a nzali lekuŋgu baafi wu tsono a mbanta

Les peuples altogovéens viennent de l'autre côté du fleuve Congo, de la région de *tsono a mbanta* [13]

2.

mu osaɓaga nzali yuna abi mapiini
piini aba pari a mwutu
baŋga mapiini obaʄa bayiʄa na bambaʄi

Pour traverser le fleuve, il fallait avoir des pouvoirs totémiques[14]
Les hommes qui avaient ces pouvoirs obtenaient des esclaves
pour les services qu'ils rendaient aux autres.

3.

babaki saɓaga nzali kali yakumu mu okitaʄa nzambala pera osi ʄa bambosi
to bo osaga mamvuru
na osi ʄa bo mvila benyana

Ils ont traversé le fleuve vers le haut, dans le secteur de Dzambala[15] , où ils ont eu à cohabiter avec les Mbochi.
Ces derniers étaient très belliqueux
et la disette sévissait sur leur territoire.

---

13 Région située au Zaïre
14 *Mapiini* signifie : totems.
15 Djambala est situé en République Populaire du Congo, dans une zone habitée par les Mbochi et les Téké.

4.

ndumu kali bakiye nu olana mutseɗe a tseɗe fwa mukunza
na omvunaŋa na bambama

Les Ndumu furent obligés de quitter le territoire (des Mbochi).
En se déplaçant dans la savane, ils arrivèrent à Mukunza[16] où ils cohabitèrent avec les Obamba.

5.

ndumu yeyeni ŋgwo kel a ŋgwari wuna mamanya
bo batuŋa puɗu wuna
baati okuma wuna mu nziiri
wu kel a ŋgari bo kaba siɗi ɓe
kali batusuɗu na omvutaɗa mukunza

Les Ndumu sont arrivés au mont Ngwari[17]
Ils ont construit un village sur le mont.
A l'aide de cordes, ils accédaient au village.
Ils ne s'adaptèrent pas à ces conditions naturelles.
Cette situation les fit revenir à Okondja.

6.

bo baya mukunza bake bosoniɗi mu lesiɓi
basi nyaŋi na basi epiɗi
na bakaniŋi bake bakaniŋi baŋguŋu
mapuɗu mabo : lepuya manogo nzieɗe
basi nyaŋi na basi epiɗi batuŋu murayi

---

16 Aujourd'hui Okondja. Localité qui a connu les implantations des Shamaye, des Kota et des Mbama (alias Obamba).

17 Ngwari ou Gwadi : zone très montagneuse située dans la province actuelle de l'Ogooué-Lolo.

Dans le secteur d'Okondja, deux groupes ndumu sont descendus le long de la Sébé[18]
jusqu'à son embouchre : les Nyani et les Epigi.
Ils étaient suivis par un groupe kaningi, les Kaningi descendants de Ngoungou[19].
Les villages de ces derniers étaient Lepuya, Manogo et Nziege[20].
Les Nyani et les Epigi ont construit à Murayi[21] .

7.
ndumu yi yasi mucwege yina ndumu yi bate kuya
bo basi mucweʃe na bateʃe na bakaniʃi

Les Ndumu qui se sont déplacés par la savane étaient des groupes kuya et kanadjogo.
Ils se déplaçaient conjointement avec les Téké et les Kaningi.

8
bo kali bakiye mucwege fwa cwege bekuʃu
bakaniʃi balutu
ndumu na teʃe ka basili mu cweʃe a kulu

Ils sont arrivés dans la savane des termitières.
Les Kaningi ont poursuivi leur chemin.
Les groupes ndumu sont restés avec les Téké dans la savane de Kulu[22].

9.
kaniʃi baba asi obari omo oŋiniʃi

18 Affluent de l'Ogooué. Voir carte 1.
19 Ngoungou est un ancêtre fondateur de lignage.
20 Aujourd'hui ce village est inclus dans un quartier au Nord-Ouest de Franceville.
21 Aujourd'hui le secteur est appelé Mboungou-Badouma, et on y a édifié la gare ferroviaire située à 25 kilomètres de la ville de Mounana. Voir carte 2.
22 Savane des plateaux batéké.

Les Kaningi s'étaient divisés en deux groupes.

10.

okolo

okolo ŋgana mendili obari yi we ayuʄa okolo ŋgana makara obari yi we oyuʄa okolo ŋgana oleɓe

Un groupe d'entre eux s'installa sur le territoire des forêts-galeries d'Okolo[23]. Ce territoire comprenait les villages suivants : Mendili, Makara et Oleve[24].

11.

ba lekusaga ba metele ba mutoɓo

bana baati ba baya ombisa baati bana

Par la suite, d'autres villages ont été construits : Lekusaga, Metele, Mutovo[25].

12.

ba kaniʄi bake libalutu wu cwina lebayi wu

bana bakani ŋguŋu

bo bacwutu ndumu yi yasoniŋi mu lesiɓi

Le deuxième groupe de Kaningi

- descendants de Ngungu -,

avait suivi les Ndumu le long de la Sébé, et s'installa sur les rives de l'Ogooué.

23 Le territoire d'Okolo va de la rivière Léconi jusqu'à la rivière Mvouna à Franceville. Voir carte 2.

24 Aujourd'hui, Mendili, Oleve et Makara ont été regroupés en seul village dénommé Okoloville. Voir le cahier 1 de l'histoire des villages élaborée par le LUTO de l'Université Omar Bongo de Libreville.

25 Le village est encore appelé Mutovo II, village "frontière" entre Kaningi et Mbama. Voir carte 2.

13.

mendumu mi myalutu mu lesiɓi
meto ya maali obiti mu oyoɗo manza benyaŋa
ŋgo a nzali obuma baati
bo kali bakumu ya maali ma lekumu

Les Ndumu qui s'étaient installés à l'embouchure de la Sébé,
avaient dû abandonner cet endroit
à cause de la panthère noire qui tuait les gens.
Ils allèrent s'installer à l'embouchure de la rivière Lékoni.

14.

bo kali bakiga mwokuma
mukaɓa puɗu yi yasila kata atsina
bandege oyaɗi mandimi bekoyo mambeŋe ombu
bo mwokuma bake bakiɗi mwanda

Ils ont remonté l'Ogooué tout en construisant des villages.
Mukaba était le seul village à rester en arrière.
Ensuite venait un second village : Mandimi. Les autres étaient : Bekoyo, Mambene, Ombu.
Certaines familles ndumu sont allées s'installer à Moanda[26].

15.

mabuɗu ma basi nyaŋi obiti yi otuŋa martinə buyu
basi nyaŋi kaŋgana ba ŋgobunda

Les vieux villages étaient à l'emplacement auquel Martine Bouyou[27] a construit.

26 En 1970, ces villages étaient situés le long de l'Ogooué, derrière l'aéroport de Moanda. Voir carte 2.
27 Adjoint du maire de Moanda en 1989.

Ces Nyani étaient les habitants de Ngobunda[28].

16.

bakaniɠi ba okolo libasili ya yula cweɠe yana
ba mbakoɠa a mburu ba lyeŋe ba loyi mandzura ba macwuɠu

Les Kaningi d'Okolo ont construit dans leur territoire de forêts-galeries.
Les chefs de ce territoire étaient Mbakogo a Mbourou, Lyene, Loyi Mandzoura, Matchwougou.

17.

macwuɠu ba loyi basi mendili
mbakogo a mburu yuna musi makara
lyeŋe ya musi oleɓe
osi ɠabo ya yula cweɠe yana okolo

Matchwougou et Loyi étaient du village Mendili.
Mbakogo a Mbourou était du village Makara
Lyene était du village Olebe.
Leur territoire s'appelait Okolo.

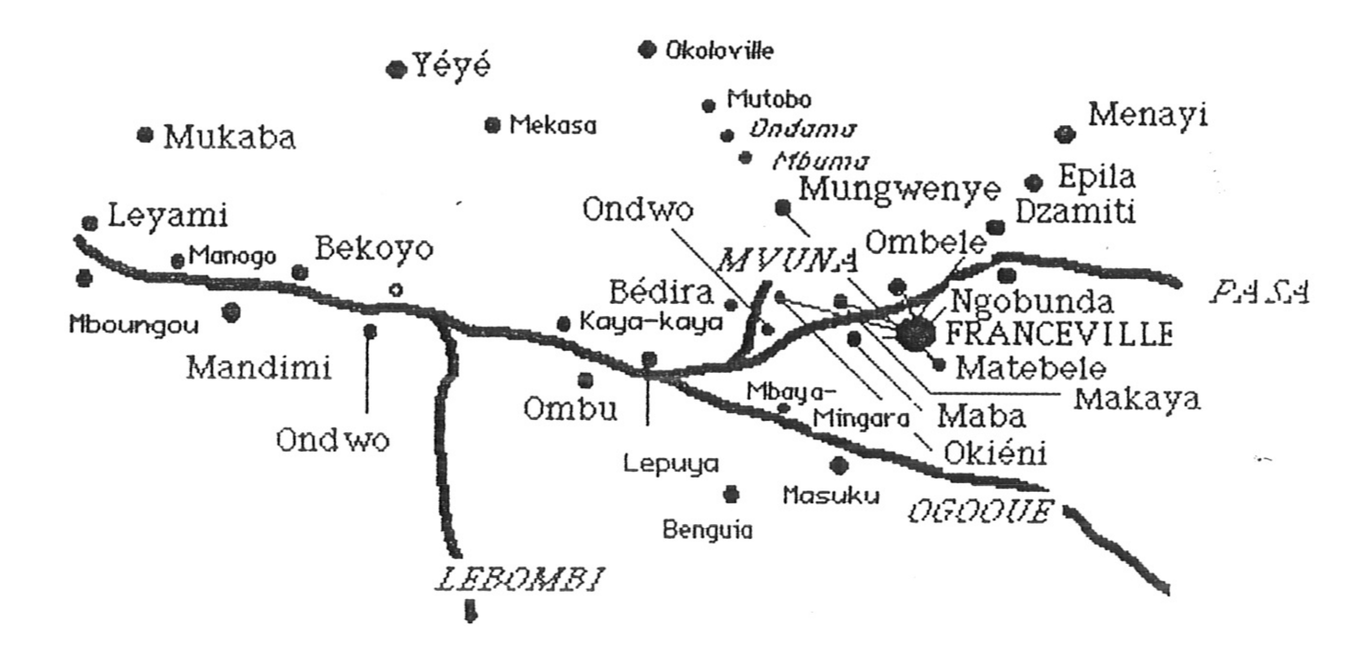
18.

ŋgabama osili wu tsina a nziini
mande mabuɠu wu nziini
na puɠu ŋgabama na puɠu yi ba ate obya
puɠu bateɠe yi ya muyene oyatuŋa wu nzila bateɠe pera akeni
mapuɠu mamolo mana mo yana puɠu mo

Un autre chef kaningi, Ngabama, avait construit près de la rivière Nziini.
Ce chef et ses hommes avaient quitté les Téké.

---

28 Un village qui est aujourd'hui un quartier de Franceville. Voir carte 2.




Légende

- Village ndumu
- village kanigi
- *village mbama*
- village wumbu
- village abandonné
- *FLEUVE ou RIVIERE*

Carte 2 - Environnement inter-ethnique des villages de la région de Franceville

Auparavant, le village téké Obya et celui du chef Ngabama étaient réunis.
Aujourd'hui Obya est situé sur la route d'Akiéni.
Les gens d'Obya et ceux du chef Ngabama sont parents.

19.

na mundumu na muteʄe na mukaniʄi bo muu mumo
bo kuʄa mumo

Le Ndumu, le Téké et le Kaningi sont parents : ils ont le même ancêtre,
le même ancêtre féminin.

20.

baati bafa kaɓa mapuʄu na mandzo
bana bya bo beɓoɓiʄi bana bya bo tse kali balaɓiʄi na
bambaʄi

Mais les gens se sont divisés : les villages, les cases.
Chaque groupe ayant un comportement spécifique.
Ils se sont alors éloignés les uns des autres.

21.

bisa abe losi wunu mu be̯ta
beta bina yu atswala tsomi bateʄe
bamasa ka bambuma
beta bya bisa abe abi manzari ma bepila maasi na baɲamba

Les querelles fratricides ont été la cause des déplacements.
Ces querelles ont été occasionnées par certains groupes téké,
puis par certains groupes obamba.
Ces querelles se déroulaient sans armes à feu.
Les premières armes à feu ont été apportées par les Blancs.

22.

basi kuya na basi kaŋanzoɠo ka baasi
bateɠe libakiya mu òtsuta bo fwa wunu bakaniɠi

Les Kuya et les Kananzogo ont dû quitter les Téké
Ceux-ci les ont pourchassés sur le territoire des Kaningi.

23.

ndumu ye ya mu obata beta musasi kali ɠalaɠi
bo wu tsina mambata
bo bana ba ŋgwa bisabe

Le chef Kaningi, Musasi[29] , indiqua aux Ndumu une zone,
le versant gauche de Mambata[30] , pour qu'ils puissent y trouver refuge et s'y implanter.
Car les Ndumu sont parents des Kaningi.

24.

bateɠe libaasi baasi na beta
baboɠi mbakoɠo baboɠi lyene baboɠi macwuɠu na loyi
bakani bana kali baniɠi mu nzo mu okuta cwumu

Face à la marche belliqueuse des Téké,
les chefs kaningi Mbakogo, Lyene, Matchwougou et Loyi se sont réunis
afin de préparer la résistance contre la menace générale.

25.

ŋgwaraɠa yu asili wu bateɠe obati osaɓiɠi lebayi

---

29 Musasi a Tsala fut un chef héroïque du territoire d'Okolo. Il sut contenir les ardeurs belliqueuses des Téké, puis des Mbama. Il n'était pas de sang noble et c'était un étranger. Malgré cela, le conseil de tous les chefs de village lui remit le commandement de tout le territoire.

30 Chaîne de collines à l'ouest de Franceville qui s'étend jusqu'aux environs de Moanda.

Déjà Ngwaraga[31], le seul chef kaningi resté chez les Téké, avait traversé l'Ogooué.

26.

bakutu ka libaɓi lebusu na musasi
bo ka libasi mati mu okoso bateʄe
bo bacwali dzwana na mandza ocwa kati
bo bacwali mbele na pina ocwa kati
bo bacwali pisi olari faa pusu ɣa mepoʄo mesamini
bo bacwali okayi

Les anciens chefs ont donné le commandement à Musasi.
Ils ont fait un fétiche pour calmer les Téké.
Les Kaningi apportèrent aux Téké de l'eau dans une petite cruche en poterie,
une petite corbeille d'arachide,
un pagne en raphia et du sel végétal.

27.

bateʄe bamana ondza pina na oɲwa mandza
musasi okusuʄu baati bande
ŋga beta abi ondzuru
musasi oleli na ondzuru
we musi makuʄu nzaɓi kami kwu oŋgunu cwyene koto bekata
na befani bina
baati mini mono boba buma we mvutaʄa puʄu a we

Les guerriers téké ont mangé les arachides et ont bu l'eau.
Musasi réunit toute la population d'Okolo.
Puis il parla à Ondzourou, chef des guerriers téké :

31 Ce chef et ses hommes pourraient avoir été les premiers à s'implanter à Franceville, car de nombreux cours d'eau portent son nom.

"Tu appartiens aux lignages Makugu, Nzabi, Kami, Kwou, Ongounou,Tchwyene, Koto, Bekata.
Ces mêmes lignages existent chez les Kaningi.
Voici tout ce monde ! Massácre-le, tu retournes chez toi !"

28.
bateʄe libatemini mu oyene cwimi
bo bamata cwimi beta befi
bo bamvusuʄu mapiini bo bakaɓiʄi bambaʄi mvila
bakaniʄi libatusuʄu muti muyono baŋgi bateʄe
bateʄe bacwali laŋga baŋgi bakaniʄi.

Les guerriers téké se retirèrent en consultation afin d'avoir un avis commun
pour livrer bataille aux Kaningi et poursuivre leur marche.
Mais l'avis fut favorable à l'arrêt de la marche belliqueuse.
La paix s'établit entre Kaningi et Téké par le partage des pouvoirs totémiques.
Les Kaningi offrirent aux Téké une bouture de manioc
et les Téké donnèrent aux Kaningi l'ananas.

2.1.5.

Avec ce récit, nous voilà un peu mieux fixés sur l'histoire des Ndumu que nous ne l'étions avec la version transcrite dans *Pholia 2*. Notre collecte permet en effet de restaurer une cohérence minimale entre l'histoire d'un peuple qui s'est scindé en deux groupes migratoires et l'histoire d'une langue qui présente aujourd'hui deux variantes majeures : le ndumu aval des Epigi et des Nyani d'une part, le ndumu amont des Kanandjogo et des Kuya d'autre part. En outre, dans notre récit, l'environnement ethno-linguistique n'est pas tout à fait le même que dans la version NYALA-AYISA, où apparaissent successivement des contacts avec les Mboshi (ligne 2), les Obamba (lignes 31, 43, 57), les Shamaye (ligne 40), les Wandji et les Mbahouins (ligne 58). Notre récit , pour sa part, affiche des contacts linguistiques des Ndumu dans leur globalité avec les Mbochi (séquence 3) et les

Mbama (séquence 4) ; le groupe ndumu aval a des relations privilégiées avec les Kaningi (séquence 6), tandis que le groupe ndumu amont a été en relation avec les Téké et les Kaningi (séquence 7), chez lesquels ils se sont finalement réfugiés (séquence 22). Au cours des dernières phases de l'histoire migratoire, il apparaît que le groupe ndumu aval a surtout subi les assauts répétés des Obamba (voir récit suivant), tandis que le groupe ndumu amont a plié devant les Téké (séquence 22). Ces diverses situations historiques ne devraient pas être sans conséquences linguistiques, comme le suggère l'enchevêtrement ethnique des villages portés sur notre *carte 2*. Quoi qu'il en soit, la tradition du dédoublement historique des Ndumu - avant leurs retrouvailles contemporaines dans la région de Franceville - est confirmée et résumée dans cette version synthétisée par KIKI Jeanne[32]en 1983 d'après les dires du chef NGUIMI[33] (décédé en 1975 à l'âge de 92 ans) :

1.

endumu miefa ku panigi alima
ba givunaɣa ba mbede ku etumbi
endumu mi kitigi uyula gi kuru gi obili
gitcuta gi mbede ba tcutu bo endumu li mi ekabigi
gibari imo iyeni ngwo ku mwaba
ambagi li batcutu ngwo ku mali ma likoni ba libayi
etcutu vi bafi tcuta bo li bo bwosi ba ya kala wu okoŋg
a pasa

Les Ndumu viennent des bords de l'Alima.
Puis ils rencontrèrent les Mbédé dans la région d'Etoumbi.
Ils sont venus sur la montagne d'Obili.

---

32 Etudiante de DUEL d'histoire en 1982-1983 à l'Université Omar Bongo de Libreville. Transcription libre à faire ré-enregistrer par un locuteur natif avant toute utilisation linguistique. Récit répertorié sous le n° 118 dans R. MAYER 1989.

33 Ce récit de KIKI J. est une rétroversion partielle de la tradition rapportée dans M. ALIHANGA (1976), *Structures communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la société altogovéenne*, Rome, pp. 66-69.

Pourchassés par les Mbédé, les Ndumu se seraient divisés en deux groupes.
Le premier groupe se serait dirigé vers le mont Mwaba.
Le second se serait installé au confluent de la Léconi et de l'Ogooué.
Mais de nouveau délogés, ils ont repris la voie de migration qui les a conduits jusqu'à la Passa.

2.

likaha li endumu akaha ana
asi kuya asi epigi asi kanandjoho asi nyani
akaha m$^{q}$atati ma tcomi ikala ku asuku
anyani ku osyese wa libayi ku ndjila olundu

La nationalité ndumu se compose de quatre clans :
les Kuya, les Epigi, les Kanandjoho et les Nyani.
Les trois premiers habitent Franceville et sa banlieue.
Les Nyani sont sur les bords de l'Ogooué en direction de Lastourville.

3.

ndjami li endumu ndi akaha mana mwosi gitahi ndjoyo
bana ba nde mbu a ndjoyo, piga a ndjoyo, futu a ndjoyo ba ndjila a ndjoyo

La tradition dit que chacun de ses quatre clans descend d'une même femme du nom de Ndjoyo
dont les enfants sont : Mbou, Piga, Foutou et Ndjila.

2.1.6.

On remarquera ici, au niveau de la séquence 2, que le récit reflète une tradition qui entérine le regroupement contemporain de trois sous-groupes (Kuya, Kanandjogo et Epigi) sur quatre, dans la région de Franceville, alors que la version précédente conservait un groupement par paires. Sans doute que les embranchements de routes dans les récits migratoires seraient susceptibles de

fournir la clé de ramifications linguistiques plus fines. Nous nous contenterons ici de vérifier que l'environnement linguistique des groupes migratoires ndumu, comme sans aucun doute, celui des autres groupes linguistiques, n'a cessé de se diversifier au cours de leur histoire, ce qui incline à affiner la compréhension de la complexité dialectale des parlers ndumu contemporains, jusqu'à constituer un véritable continuum linguistique à la fois entre les variétés dialectales ndumu, et entre les parlers ndumu et ceux des groupes environnants.

*2.2.*

A ce stade de notre enquête, peut-on tenter une observation historique à un meilleur degré de grossissement ? Nous voulons parler, après le niveau des sous-groupes ethniques, du niveau des villages. Nous disposons en effet, toujours dans le cadre du groupe ndumu, de récits migratoires concernant spécifiquement des **déplacements de villages**.

2.2.1.

Plusieurs traditions des "Ndumu d'en bas" permettent de reconstituer quelque peu leurs escales migratoires les plus récentes, en particulier celle du village Murai (alias Murayi), dont on trouve la localisation sur la *carte 3*. L'exemple que nous présentons a été recueilli par Hubert Binga en 1988 auprès de LOUSSOU Grégoire, 62 ans, du sous-groupe Nyani, résidant à Lekolo (Moanda) et LEPAPI Faustin, 41 ans, du même sous-groupe, habitant à Ngobounda (Franceville) :

1.

pugu mendumu mya nyani abi wu murayi
murayi abi wu yulu a tsege ya panigi maswaga mu mukongo lebayi
tsicuga maali ma lekunu
bafumu ba murayi abi turu na kiyende

Le village des Ndumu du sous-groupe Nyani était Murayi.
Ce village était situé dans une savane, entre les forêts du bord de l'Ogooué,

près de l'embouchure de la rivière Léconi.
Les chefs de ce village étaient Turu[34] et Kiyende[35].

2.

mendumu mya mati murayi mu lefu la turu
na dzala yi yakiba wuna tini mabari
membete mi maki ba wu kiga lekunu
baka sutaɗa mu oye oya iwana beta
bo oye mu obuma baati na otsuga mapuɗu mamba

Les Ndumu du sous-groupe Nyani sont partis de Murayi à cause de la mort de Turu et de la famine à l'époque des conflits ethniques.
Les Mbete descendaient la rivière Léconi pour attaquer les populations riveraines de l'Ogooué.
Ils tuaient, pillaient et brûlaient les villages de leurs adversaires.

3.

basi nyani kali ba turugu murayi
nyani ye turaga kali ya kumu lebayi
fumu abo abi kiyende
pugu a kiyende ya tsomi mendzugu mu mbata lebayi
kiyende ba baati ba nde bamata yina pugu kali bakumu pasa

Les Nyani se sont déplacés vers l'amont de l'Ogooué,
avec à leur tête le chef Kiyende.
Le premier village de Kiyende fut Mendzougou[36] au bord de l'Ogooué.

---

34 Successeur d'un chef renommé : MWELE TURU eut l'estime de toute la population des villages de Murayi par sa justice et la protection qu'il assura à tous les villages.

35 Successeur de TURU et protagoniste du déplacement des Ndumu de Murayi. Il fut un chef contesté par les villages de Murayi, car il aurait permis aux Mbete de passer sur son territoire pour attaquer d'autres villages ndumu.

36 Littéralement : campement, habitat temporaire. Voir carte 3.

En se déplaçant de nouveau, Kiyende et ses hommes remontèrent la rivière Passa.

4.

bo bakuma pasa babasigi mendumu mi memo basi kuya
bafumu ba basi kuya abi ngimi na ngya
pugu abo ombele
ngimi na ngya kali balagi kiyende obiti mu osa pugu
yina ngobunda

Sur la rivière Passa, les Nyani ont retrouvé les Kuya.
Les chefs des Kuya étaient Nguimi et Nguia[37].
Leur village était Ombélé[38] .
Nguimi et Nguia ont montré à Kiyende un endroit pour bâtir son village.
Le nom (de ce village) est Ngobounda[39].

2.2.2.

Comme on le voit, ce texte[40] retrace un trajet non plus généraliste, mais de toponyme à toponyme. Il est certain qu'aucun témoin ne peut revendiquer d'avoir été le témoin oculaire d'une migration ethnique. Par contre, un déplacement de village est susceptible d'être intégralement retenu dans l'orbite mémorielle d'un narrateur. Que nous apporte ce récit sur le plan des contacts linguistiques ? Il retrace les rapports antagonistes avec les Mbete (Mbede ?), mais surtout il témoigne des retrouvailles entre les sous-groupes Nyani et Kuya (séquence 4), au terme d'une séparation migratoire que nous avons précisément évoquée dans les récits précédents, et dont il demeure difficile d'apprécier la durée. Ce témoignage ne donne cependant pas la totalité des informations disponibles sur cet épisode de l'abandon du village Murayi. En effet, un narrateur du sous-groupe Epigi, M.

37 Une photo de ce chef figure dans H. BINGA (1989), p. 1. NGUIMI était *fumu*, et NGUIA était *kani*.

38 Ce village est devenu un quartier de Franceville. Voir carte 2.

39 Egalement devenu un quartier de Franceville. Voir cartes 2 et 3.

40 Texte présenté pp. 102-103 dans H. BINGA (1989), et n° 120 dans R. MAYER (1989).

LOUBA Camille[41] , âgé de 68 ans en 1989 et résidant au quartier Moukaba II de Moanda, complète les données sur ce déplacement historique, ce qui montre une fois de plus qu'un seul récit ne jette jamais la pleine lumière sur un passé collectif :

1.

tini akala tini beta bya mumbosi na bambama batsuta
mendumu bo basutuɠu mu lesiɓi
bo basaɓaɠa le bami ba pulu tseɠe
tseɠe yina na oluɠa yo kumu murayi murayi a mwene

Pendant la période des conflits entre le groupe mbama et d'autres populations,
les Ndumu se sont déplacés le long de la Sébé.
Ils ont traversé l'Ogooué et se sont installés dans la savane appelée Murayi, Murayi à Mwene[42] .

2.

wu murayi ŋgulu mo abi baati oto yuna ve
wuna swaɠa yu munini
maɓayi makala makiba wuna
baati oye yuna mesi swaɠa mi meli wuna menosiɠi baati

Murayi comprenait une grande forêt interdite aux hommes.
Cette forêt était habitée par les pygmées.
Elle égarait tous ceux qui s'y rendaient.
Elle abritait aussi le forum d'une ancienne société initiatique : *mavayi makala.*

3.

mendumu meke memata murayi mesi oyatuna wu mukuma nduŋgu

41 Récit inédit transcrit en alphabet ASG du LUTO de l'Université de Libreville par H.BINGA, n° 121 dans R. MAYER (1989). Dans H. BINGA (1989), p. 104, est donné en langue mbama un récit sur Olayi, mis en équivalence avec Murayi.

42 Mwene ou Mwele, un ancêtre historique, symbole de l'unité entre les Epigi et les Nyani.

wuna bo bamvununu na bawumbu
yana bafi tsala bo
obari omo omvutu mbuŋgu baduma
ɠina obari okumu fwa masuku bo batunu yana

Certains groupes ndumu se sont déplacés de Murayi pour aller s'installer à Mukuma Ndungu[43],
où ils ont cohabité avec les Wumbu[44].
A cet endroit, des querelles les ont divisés en deux groupes.
Un groupe alla s'installer à Mboungou-Badouma[45].
L'autre poursuivit son déplacement jusqu'à Masuku[46] et s'y installa.

2.2.3.

Au niveau de cette version, deux nouveaux groupes linguistiques entrent en scène, à savoir des groupes pygmées (séquence 2) et des groupes wumbu (séquence 3). La différenciation linguistique ne connaît donc bien ni halte, ni trêve. Plus riche est la collecte, et plus riche est l'histoire des contacts, qui de simples deviennent complexes.

### *2.3.*

Au terme de notre enquête, est-il possible d'augmenter encore le degré de grossissement de l'observation, et de pousser l'analyse au-delà du niveau du village ? Il faut répondre méthodologiquement par l'affirmative chaque fois que le village est composé de plusieurs lignages ou segments lignagers. Dans le cas ndumu, nous sommes à même de présenter des récits qui illustrent une **migration individuelle.**

---

43 Chaîne de collines situées entre les villes actuelles de Moanda et Mounana. Aujourd'hui le ranch Okouma y a été installé.

44 Groupe B 24 dans la classification de M. Guthrie.

45 Site où a été édifiée la gare ferroviaire à vingt cinq kilomètres de la ville de Mounana.

46 L'une des chutes de l'Ogooué, dans son bassin supérieur, qui a donné son nom local à la ville de Franceville.

2.3.1.

L'exemple que nous proposons a été collecté en 1984 par KIKI Jeanne[47] auprès de KANADJOGHO MAGNUMBA, né vers 1901 à Franceville, et intéresse le déplacement d'un ressortissant du sous-groupe kanandjogo :

1.

kebe okasi o ndumu wa osi kanadjogho okweri ombanda okama
esibi ku bvucu nkuya ka gamba
nda yeni bala ku lekoyo wo tana asuku
bo ba fulu bana yilaga

Kebè, femme ndumu du clan kanadjogho, avait épousé Ombanda, homme du même clan,
installé dans un village différent du sien, appelé Lekoyo.
De cette union naquirent plusieurs enfants.

2.

a ndumu ndi ombanda ba bana ba mati lekoyo osina mu ndjala
ta a wumbu ndi yisina gia ndumu ba mati wo tana mu yibara ambama
yi bu bakumu puya liduma ba libayi

Selon la tradition ndumu, une famine causa le départ d'Ombanda et des siens de cette région.
La tradition wumbu contredit cette version

47 Etudiante de licence d'histoire en 1983-1984 à l'Université Omar Bongo de Libreville. Son matrilignage se rattache à Kebè, à la quatrième génération ascendante, sous-groupe Kanadjogo. Transcription libre.

et insère la migration de ce clan dans le cadre plus général du groupe ethno-linguistique ndumu :
pour échapper aux exactions de leurs puissants voisins obamba,
les Ndumu remontèrent la chute de Duma[48] sur l'Ogooué, où ils se fixèrent.

3.

okodaho ambama baki tcuta si bo osina mu hengu
vi bo baki gituya
osa gibata gi bu ombanda ba bana li ba yeni wo mbete
endumu ake li batcuta nde
ba ba kusugu pugu
kalakala djala nvi
amvula ba nogi wo sa esibi
bali ka ba fisa a ngunu ni li bu ba bati pugu yina.

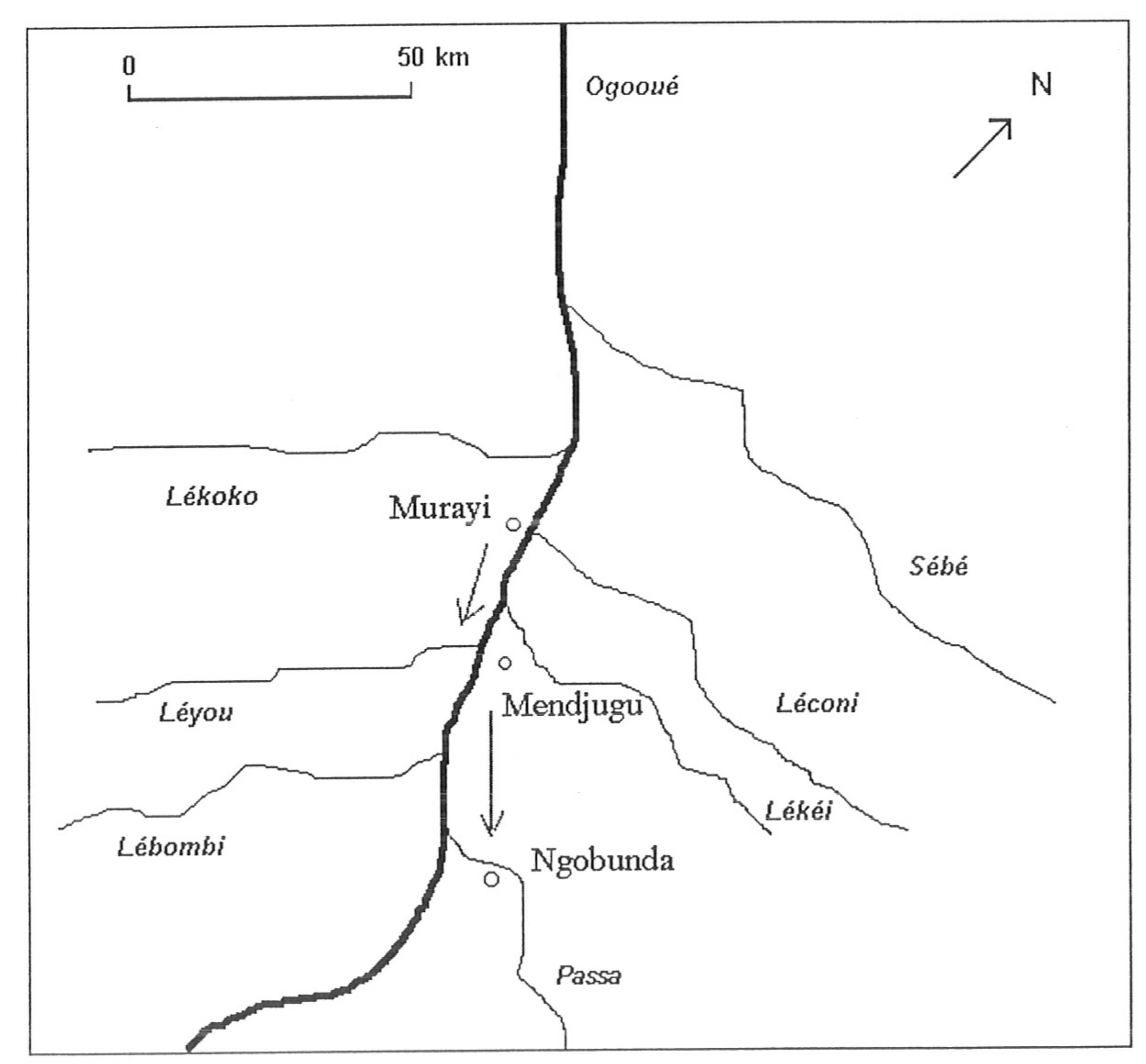
Quelques temps après, ils durent de nouveau faire face aux incursions des Obamba,
qui venaient surtout chercher des porcs, dont les Ndumu étaient de grands éleveurs.
Dans la débandade qui s'ensuivit Ombanda et les siens se dirigèrent vers le sud.
Il fut rejoint par d'autres membres des différents clans. A nouveau la vie reprit.
Quelques années plus tard, ce fut l'épisode de la famine consécutive à l'abondance des pluies
qui avaient empêché les hommes de faire de nouvelles plantations.
Ce fut de nouveau le départ.

4.

ambama ba gi tcuta si bo
osina mu engu ba akasi ba bo
to endumu ka ba ki tono bo ni
li ombanda ba kwono ba bati pera oyali mu gi fa gi okama esibi

---

48 A identifier comme chute Doumé ?




Carte 3 - Déplacements de villages du sous-groupe Nyani.

Les Obamba continuaient à pourchasser (les Ndumu)
dont ils appréciaient, outre les porcs, les femmes.
Or les Ndumu s'opposaient à tout mariage avec eux.
Cet exil conduisit Ombanda et sa famille à Oyali[49], vers la fin du XIXè siècle.

5.

yina ndili si nyamba di braza adji wo asuku
ndia fa yuga gidjuana gi endumu ba ambama
gu djamiti pa ba mpasa gi nde a djatihi ambama
buna gi sina gi endumu mi dji wo asuku.

C'est précisément à cette même époque que Brazza arrive dans la région.
Alerté depuis quelques temps de la terreur et de l'insécurité que semaient les Obamba
sur la rive droite du fleuve Mpassa, notamment au village ndumu de Djamiti[50] ,
il réussit à délivrer les Ndumu en battant les hordes obamba.
Depuis lors, les Ndumu occupent cette région.

2.3.2.

Une fois de plus, le témoignage wumbu est invoqué dans cette tradition ndumu, ce qui confirme un minimum de contacts entre les deux populations. Ce récit nomme pour la première fois une femme (séquence 1) et retrace les déplacements successifs de son mari, à partir de son village d'origine, Lekoyo, jusqu'à la banlieue actuelle de Franceville. Situées à l'intérieur d'une biographie familiale, ces étapes migratoires présentent aussi l'avantage d'être relativement datables et nous permettraient à terme de fournir les fondements historiques d'une dialectologie diachronique.intégrale.

49 Ce village est donné comme équivalent à Murayi dans H. BINGA (1989) p. 104.
50 Voir carte 2, banlieue de Franceville.

## CONCLUSION

Deux conclusions s'imposent d'elles-mêmes à l'issue de la discussion que nous avons tenté d'amorcer à partir du récit migratoire consigné par Gilbert Puech dans *Pholia 2*. La première est d'ordre historique. Il serait illusoire de vouloir reconstituer une histoire ethnique à partir d'un seul récit, fût-il celui d'un "ancien" ou d'un "vieux sage". La seconde est d'ordre linguistique. On ne fait pas une bonne linguistique diachronique avec de la mauvaise histoire. On comprend aisément que la linguistique synchronique se méfie des zig-zags des mouvements migratoires au point de se passer de toute référence à l'histoire des populations, si les reconstitutions sont faites à un macro-niveau. On ne peut pas faire de la linguistique fine avec une histoire grossière. Mais dès lors que l'on prend la peine d'affiner les trajets migratoires, exactement comme procède l'enquête de terrain sur les langues parlées pour dessiner, village après village, un atlas linguistique, alors l'histoire linguistique retrouve la cohérence des mille nuances d'un continuum linguistique à la lumière des déplacements villageois et lignagers vérifiables historiquement.

## SOURCES DOCUMENTAIRES

ALIHANGA, Martin (1976), *Structures communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la société altogovéenne (Gabon)*, Rome, [pp. 66-69 sur les Ndumu].

BINGA, Hubert (1988), *Histoire de la chefferie ndumu de 1879 à 1947*, Libreville, Université Omar Bongo, Rapport de licence d'histoire, 50 p.+ notes.

BINGA, Hubert (1989), *Histoire de la chefferie ndumu de 1879 à 1958*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de maîtrise d'histoire, 139 p. [Sept récits ndumu].

KIKI, Jeanne (1983), Récit sur les origines ndumu d'après le chef NGUIMI décédé en 1975, manuscrit.

KIKI, Jeanne (1984), Récit sur les implantations successives de la famille d'OMBANDA, au XIXè siècle selon KANANDJOGHO MAGNUMBA, manuscrit.

MAYER, Raymond (1976), *Les transformations de la tradition narrative à l'île Wallis (Uvea)*, Paris, Musée de l'Homme, 312 p.

MAYER, Raymond (1989), "Inventaire et recension de 130 récits migratoires originaux du Gabon", dans *Pholia 4*, (1989), pp. 171-216 [récits ndumu n° 118 à 122].

MERLET, Annie (1990), *Vers les plateaux de Masuku (1866-1890). Histoire des peuples du bassin de l'Ogooué, de Lambaréné au Congo, au temps de Brazza et des factoreries*, Libreville, Centre Culturel Français Saint-Exupéry, Sépia, 492 p. [Textes de Brazza et Guiral sur les Ndumu, pp. 321, 340, 385].